Die

Ansichten Spinozas

über das

Wesen der Affecte

und

ihre gegenseitigen Verhältnisse.

Zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde bei der philosophischen Facultät der Universität Rostock

verfasst von

Max Dörffling

aus Leipzig.

1873.

Die

Ansichten Spinozas

über das

Wesen der Affecte

und

ihre gegenseitigen Verhältnisse.

Zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde bei der philosophischen Facultät der Universität Rostock

verfasst von

Max Dörffling

aus Leipzig.

1873.

Gedruckt bei Sam. Lucas in Elberfeld.

Es ist nicht unwichtig für das allgemeine Verständniss eines philosophischen Systems zu erforschen, aus welcher Geistesstimmung dasselbe geflossen ist, oder welcher Art die Ursachen gewesen sind, welche den Schöpfer dieses Systems überhaupt zum Philosophiren getrieben haben. Denn wenn auch unter Umständen aus verschiedenartigen Factoren doch schliesslich dasselbe Resultat sich ergeben kann, wenn auch zum Beispiel auf der Basis des Epikuräismus der feinste Stoicismus sich aufbauen konnte und umgekehrt, wie Kuno Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie es nachgewiesen hat, so müssen doch mindestens die Wege, auf denen verschiedene Factoren zu demselben Resultate führten, verschiedene sein. Diese Factoren aber ergeben sich vorherrschend aus der Stimmung, in welcher der einzelne denkende Geist an die Philosophie herantritt; folglich bestimmt im Allgemeinen diese Stimmung auch den Weg, welchen dieser Geist bei seinem Philosophiren einschlagen wird, d. h. das System, welches ihn zu dem Resultate seines Denkens führen wird.

Forschen wir nun nach diesem Grunde des Philosophirens bei dem Philosophen, dessen System der Ethik wir im Folgenden wenigstens in seinem hauptsächlichsten Theile darstellen und besprechen wollen, des Benedict Spinoza von Amsterdam, so finden wir denselben in der alten bangen Klage, die in hundert- und tausendfachen Modulationen durch die Geschichte des geistigen Lebens aller Zeiten und Völker hindurchklingt, in der Klage um die Nichtigkeit alles irdischen Seins und in dem daraus hervorgehenden trostlosen Unbefriedigtsein des menschlichen Geistes. Das traurige „Alles ist eitel“ des Koheleth, das trübe *μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγος* des Hellenen, das Wort des Römers „nach so grossen und so vielen Uebeln ist es noch das beste, dass der Mensch sich das Leben nehmen kann“, oder des Franzosen: „le seul bien qui me reste du monde c'est d'avoir bien souvent pleuré“, oder endlich des schwermüthigen Deutschen:

„'s ist eitel Nichts, wohin mein Aug' ich hefte!
Das Leben ist ein vielbeklagtes Wandern,
Ein wüstes Jagen ist's von dem zum andern,
Und unterwegs verlieren wir die Kräfte"

und wie alle Schmerzenschreie der Völker aus dieser Tonart lauten mögen, alles dieses Wehe, dieser Wurm, der nicht stirbt, hat auch am Herzen des kalten ernsten Denkers genagt, der freudlos sonder Gleichen einsam auf der geistigen Höhe seines Jahrhunderts stand und mit aller Energie seines Geistes dahin strebte, Befriedigung für die Unruhe seines Geistes zu finden. Im Eingange seines Tractates de intellectus emendatione erkennen wir deutlich, wie er im practischen Leben vergeblich nach einem beständigen Gute gesucht hatte, und wie er gefunden, dass alle Güter des gewöhnlichen Lebens, Lust, Reichthum und Ehre, eitel seien und leer, und dass sie den Menschen nur mit Leidenschaft und Furcht erfüllten und in's Verderben stürzten, folglich dass sie aufgeben nur sichere Uebel aufgeben heisse. Und über dieses Wehe vermochte sich sein ernster Geist nicht hinwegzusetzen mit einem leichtsinnigen Goethe'schen „vanitas vanitatum"! oder mit einem frivolen Byron'schen „the best of life is but intoxication"; auch vermochte er, der ehemalige Schüler der Synagoge und der Jünger der Cartesianischen Philosophie des Zweifels, nicht Ruhe zu finden in dem Glauben eines Augustinus, der da spricht: „Tu deus nos fecisti ad te et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te!" — kurz, alle Errungenschaften und Offenbarungen des menschlichen Geistes ausser ihm konnten ihm nicht genügen und so kehrte er in sich selbst zurück, um sich in seinem Geiste ein System zu errichten, in dem er Ruhe finde. Es war eine völlige Verzweiflung am practischen Leben, die ihn zur Philosophie trieb; sie sollte ihm ein Heilmittel seiner Uebel sein; und er weihte sich ihr, wie es viele Philosophen des Alterthums gethan haben und wie wir es von vielen contemplativen Naturen des Mittelalters wissen, die sich aus dem practischen Leben, in welchem sich die Menschen quälten, in die Philosophie flüchteten, um in einem stillen Leben der Vernunft ihre Befriedigung zu finden. Und so hat er denn in dem Hauptwerk seines Lebens, seiner Ethik, ein System geschaffen, welches unbedingt in höherem Grade als alle anderen philosophischen Theorieen dazu geeignet ist, dem Menschen vollkommene Seelenruhe zu geben, ihn leicht über alle Schmerzen und alle Unruhe des Erdenlebens hinwegzuheben, welches durchaus geeignet ist, den Menschen innerlich glücklich zu machen — wenn wir werden zugeben dürfen, dass dieses System auf fester unumstösslicher Grundlage errichtet und in allen Stücken vollkommen ausgeführt ist.

Die Lehre von den Affecten, mit welcher wir uns im Folgenden bekannt machen wollen, nimmt von den fünf Büchern der Ethik die drei letzten ein, indem das dritte Buch die Entstehung und das Wesen der Affecte, das vierte die Macht derselben über den Menschen und das fünfte die Fähigheit des Menschen diese Macht zu brechen, behandelt. Also auf diesen drei Büchern vor Allem müssen wir bei unserer Darstellung fussen; doch dürfen wir uns nicht auf sie allein beschränken, sondern wir müssen zum Theil wenigstens auf die beiden vorhergehenden znrückschauen, in welchen der Philosoph seine Ansichten vom Wesen Gottes und des Menschen entwickelt. Denn um die Affecte, unter denen Spinoza seinen Menschen leiden lässt, richtig würdigen zu können, müssen wir erst diesen Menschen selbst kennen lernen, welcher in vieler Beziehung weit von der gewöhnlichen Auffassung vom Wesen des Menschen abweicht, und kein gewöhnlicher, sondern ein philosophisch construirter Mensch ist; und dieser Mensch wiederum ist nur zu verstehen aus dem spinozistischen Begriffe von Gott. Nur seine Lehren über Staat und Religion hat Spinoza für den natürlichen Menschen berechnet und hier bekämpft er alle diejenigen, welche bei dergleichen Vorschriften den Menschen sich nicht denken, wie er ist, sondern wie er nach ihren Hirngespinnsten sein sollte, und welche in Folge dessen politische Lehren aufstellen, die mit der Praxis nicht stimmen; während er seinen Lehren misstrauen würde, wenn sie nicht in der Erfahrung sich bewährten. Ein anderer Mensch ist derjenige, welchen er in seiner Ethik den Weg von der Knechtschaft zur Freiheit gehen lässt, und diese Ethik selbst ist nichts weniger als eine Sittenlehre im gewöhnlichen Sinne, sondern sie ist eine analytische Darstellung der nothwendigen inneren Vorgänge im vernünftigen Menschen, wie wir es alsbald in der Darstellung der Lehre von den Seelenbewegungen erkennen werden.

Wie es keine Zustände, keine Affectionen des Körpers geben kann ohne den Körper selbst und die denselben afficirenden äusseren Verhältnisse, so sind es auch zwei Factoren, welche als Resultat die Affecte ergeben, das Wesen des Geistes auf der einen und die auf denselben einwirkenden Aussendinge auf der anderen Seite. Hieraus ergibt sich sofort das Gemeinsame aller natürlichen Affecte, nämlich dass sie Passionen sind, unter welchen der Geist leidet, oder wie Spinoza sagt: „affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem corporis sui vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur“; denn der Geist ist nicht die adäquate Ursache dieser Affecte, da er den einen Factor

ihres Entstehens, die Aussendinge, nicht in sich enthält, in welchem Falle die Affecte allein aus ihm, aus den Bedingungen seines Wesens, hervorgehen würden; sondern diese Aussendinge stehen ihm als etwas Fremdartiges gegenüber, und erst durch ihr Herantreten an ihn, ihr Einwirken auf ihn, werden die Seelenbewegungen erzeugt. Die Aussendinge mit dem Menschengeist zusammen sind die volle, alleinige, adäquate, der Menschengeist allein nur die partielle, inadäquate Ursache der Affecte, und darum sind dieselben passiones, weil aus inadäquaten Ideen nur Leiden hervorgehen kann (mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur, passiones autem a solis inadaequatis pendent. III, 3). Aus der Entstehungsweise der Affecte ergibt sich ferner, dass es dem Menschen unmöglich ist, sich von ihnen überhaupt zu befreien; derselbe ist eben nach Spinoza nicht ein Wesen, das isolirt über den Dingen steht, oder welches das Universum der Dinge in sich befasst; und doch nur in diesem Falle würde er die adäquate Ursache aller seiner Zustände sein; sondern er ist ein Ding unter Dingen, das ebenso wie es auf andere einwirkt auch wiederum Einflüsse von ihnen erleiden muss; er hat nicht die Freiheit eines Willens, durch welchen er sich von allem Aeusserlichen lossagen könnte, denn in mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel ad illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinatur causa, et haec iterum ab alia et sic in infinitum (II, 48); er ist nur ein Theil der Natur, der unter denselben Gesetzen steht wie alles Uebrige, und besitzt ebensowenig wie irgend etwas anderes, ebensowenig wie Gott selbst, das liberum arbitrium im gewöhnlichen Sinne; denn auch die Freiheit Gottes ist nach Spinoza nicht die Freiheit der Indifferenz, nicht die Freiheit eines Willens, welcher zweifelnd überlegt, sondern sie besteht nur darin, dass Gott allein durch sich oder aus der Nothwendigkeit seiner Natur zum Handeln bestimmt wird; damit soll jedoch keineswegs alle Freiheit Gottes negirt werden, sondern er bleibt trotz dieser Beschränkung frei, da „ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem vel coacta, quae ab alio determinatur ad agendum certa ac determinata ratione“ (I, def. 7). Es ist nach Spinozas Meinung einer der Grundirrthümer in den menschlichen Ansichten, dass sie die Macht Gottes mit der Gewalt der irdischen Könige vergleichen und folglich meinen, er habe die Macht nach Willkür Alles zu zerstören und in das Nichts zurückzuführen (II, 3, schol.), und er beweist dagegen, wie Gott nicht handele aus der Freiheit seines Willens (I, 32, cor. 1), sondern dass dieser Wille selbst nur hervorgehe „ex necessitate divinae naturae

(ib. cor. 2), aus welcher allein, als aus dem Urgrunde aller Dinge, so auch die Handlungen Gottes herzuleiten seien. Wie in dieser Art, fährt er fort zu argumentiren, die Ansichten der Menschen über die Freiheit Gottes vielfach in der Irre gehen, so noch mehr ihre Ansichten über die menschliche Freiheit. Weil sie die Ursachen der Dinge nicht erkennen, so halten sie sich für frei, sobald sie sich ihres Willens und Verlangens bewusst sind, und denken nicht im Traum an die Ursachen, durch welche sie zu diesem Willen und Verlangen getrieben werden (I, app.). Darauf also beruht die Meinung von ihrer Freiheit, dass sie keine Ursache zu ihrer Handlungsweise kennen; denn wenn sie sagen, ihre Handlungen seien von ihrem Willen abhängig, so sind das nur Worte, denen kein Begriff zu Grunde liegt (III, 35). Natürlich sind dann auch diese Ansichten von der menschlichen Freiheit mit der Erfahrung des Lebens fortwährend in Conflict gekommen; als Beweise dafür werden angeführt das Ovidische: „video meliora proboque, deteriora sequor", und das biblische *τὴν γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται ἀνθρώπων δαμάσαι*, und es sind daher diese Ansichten oft dahin modificirt worden: „nos ea tantum libere agere, quae leviter petimus, quia earum rerum appetitus facile contrahi potest memoria alterius rei, cujus frequenter recordamur; sed illa minime, quae magno cum affectu petimus et qui alterius rei memoria sedari nequit" (III, 2, schol.). Aber auch diese so limitirte Freiheit kann der Philosoph von seinem Standpunkte aus nicht gelten lassen und er schliesst seine Negation derselben mit den Worten: „qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere vel quicquam agere, oculis apertis somniant".

Es ist klar, dass es für einen so construirten Menschen nicht möglich ist, sich durch einen Willensact von den Affecten, oder, was gleichviel sein würde, von der allgemeinen Ordnung der Natur zu befreien; er kann nicht herauskommen aus der Wechselwirkung zwischen seinem eigenen Wesen und den Aussendingen; „fieri non potest, ut homo non sit naturae pars et ut nullas pati possit mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi; quarumque adaequata sit causa"; und es folgt unabweislich die Consequenz: „homo necessario passionibus est semper obnoxius." (IV, 4, cor.)

So haben wir gesehen, wie die Affecte entstehen und welches ihr gemeinsamer Character ist; fragen wir nun nach ihrem gegenseitigen Verhältniss und nach dem, wodurch sich die einzelnen von einander unterscheiden, so ergibt sich eine doppelte Eintheilung. Die erste wird bedingt durch das Verhältniss, in welchem die Entstehungsfactoren zu einander stehen, und ergibt die äussere Ein-

theilung der Affecte in verschiedene coordinirt nebeneinanderstehende Klassen, die zweite, von welcher wir nachher zu sprechen haben, wird Rücksicht nehmen auf die inneren Verhältnisse derselben untereinander.

Der eine Entstehungsfactor war der menschliche Geist; aber dieser ist nicht eine einzige Grösse als der Geist des Menschen, sondern er zerfällt in die Geister der Menschen, und diese sind unendlich verschieden je nach ihrer grösseren oder geringeren Ausbildung; nur in dem einen stimmen sie alle überein, dass jeder, er mag stehen auf welcher Stufe er wolle, das Bestreben in sich trägt in seinem Sein zu beharren. Denn wie die actualis essentia eines jeden Dinges nichts ist als der „conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur", so ergibt sich auch für den Geist der Satz: „mens tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia". Der andere Factor waren die unendlich vielen, unendlich viel Veränderungen unterworfenen Aussendinge, und es ist nicht anders möglich, als dass diese nach ihrer Mannigfaltigkeit auch verschiedene Wirkung auf die verschiedenen Geister ausüben und so die mannigfaltigsten Arten der Affecte erregen, und umgekehrt verschiedene äussere Ursachen in demselben Menschengeiste verschiedene Stimmungen hervorbringen. So spricht es denn auch Spinoza aus: „es gibt unzählig viele verschiedene Affecte; es gibt so viele Arten der Lust, der Unlust und der Begierde und folglich jeder Seelenbewegung, die aus diesen zusammengesetzt ist, sowie auch des Schwankens der Seele und was daraus abgeleitet ist, als es Arten der Objecte gibt, von welchen wir afficirt werden, und als es verschiedene Wesen gibt, welche unter Affecten leiden; denn verschiedene Menschen können von einem und demselben Objecte verschiedenartig afficirt werden, und ein und derselbe Mensch kann von einem und demselben Objecte zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig berührt werden" (III, 51). Aus diesem Satze sehen wir schon, welche Eintheilung der Affecte Spinoza vollzieht, dass er sie nämlich alle je nach ihrer positiven oder negativen Stellung zu dem allen Geistern einwohnenden Triebe des Beharrens in ihrem Sein auseinanderscheidet. Denn wie die Vorstellung von allem dem, was das Vermögen unseres Körpers zu handeln vermehrt oder vermindert, fördert oder einschränkt, auch die actualis essentia unseres Geistes auf gleiche Weise berührt, wie also das eine dem Wesen unseres Geistes, dem conatus in suo esse perseverandi, frommt, das andere ihm schadet, so subsumirt Spinoza alle Affecte nach diesem Verhältniss unter die affectus primarii der laetitia, tristitia und cupi-

ditas, je nachdem sie das Wesen des Geistes fördern, mindern oder sich indifferent dazu verhalten. Also von einer Eintheilung der Affecte in edle und unedle, gute oder schlechte, löbliche oder zu verwerfende, ist hier nicht die Rede, sondern sie rangiren sämmtlich nur nach ihrem affirmativen oder negativen Verhältniss zu dem „conatus mentis in suo esse perseverandi", und es ergeben sich daraus oft sehr paradox klingende Definitionen. Unter die laetitia fällt nicht nur die Liebe als laetitia concomitante idea causae externae, die propensio, devotio, spes, securitas u. s. w., sondern auch die irrisio orta ex eo, quod aliquid, quod contemnimus in re, quam odimus, ei inesse imaginamur, und dergleichen mehr; und unter die tristitia fallen neben wirklichen Uebeln auch die Reue, die Demuth und ähnliche; es sind Definitionen, welche eben nur für den spinozistischen Begriff vom Menschen anwendbar sind, und welche überall da die bitterste Beurtheilung erfuhren und erfahren mussten, wo das Wesen des Menschen anders aufgefasst oder die spinozistischen Begriffe der laetitia und tristitia mit den sonst üblichen ethischen Begriffen von gut und schlecht identificirt wurden.

An diese Eintheilung schliesst sich sofort die weitere Unterscheidung der Affecte in einfache, abgeleitete und zusammengesetzte an. Einfache Seelenbewegungen sind Liebe und Hass, jene die laetitia, dieser die tristitia, verbunden mit der Idee ihrer äusseren Ursache; aus ihnen gehen hervor die sympathia und antipathia, wenn wir etwas nur darum lieben oder hassen, weil es erst durch ein accidens in uns Liebe oder Hass erweckt (III, 15, schol.). Denn wie der Körper zugleich unter verschiedenen äusseren Einwirkungen leiden kann, so auch der Geist; und wie dieser, wenn der Körper einmal von zwei Affectionen zugleich berührt war, wenn er sich später eine derselben vorstellt, sich zugleich der anderen erinnern wird (II, 15), so wird er, wenn er einmal von zwei Affecten zugleich berührt war, wenn er nachher von einem derselben afficirt wird, auch zugleich durch die Erinnerung unter dem anderen leiden; und so kann es kommen, dass durch ein solches accidens jedwedes Ding die Ursache zur Lust oder Unlust werden kann (III, 15.). Ja dies geht so weit, dass wir ein Ding bloss desshalb, weil wir uns vorstellen, dass es etwas Aehnliches mit einem Objecte hat, welches den Geist mit Lust oder Unlust zu afficiren pflegt, lieben oder hassen, wenn auch das, warum das Ding diesem Objecte ähnlich ist, nicht die wirkende Ursache jener Regungen ist (III, 16.). So ergeben sich die zusammengesetzten Affecte, denn es kann kommen, dass ein Ding an und für sich Ursache der Liebe ist, aber per accidens Ursache des Hasses, und dass diese Affecte mit gleich grosser Gewalt

an den Geist herantreten, so dass wir zugleich lieben und hassen müssen, wie bei der Eifersucht; diese Stimmung des Geistes nennt Spinoza das Schwanken der Seele, welches sich zur Seelenbewegung so verhalte wie der Zweifel zur Vorstellung.

Doch diese äussere Eintheilung der Seelenbewegungen ist für den Ausbau des spinozistischen Systems nicht die wichtigere; nur für den Beurtheiler desselben gewinnt sie grössere Bedeutung. Wichtiger für das System selbst ist das innere Verhältniss der Affecte untereinander. Denn da es dem Menschen nach den vorangegangenen Erklärungen unmöglich ist, aus der Natur und somit aus den Affecten herauszutreten, so muss der ethische Fortschritt (soweit wir hier von einem solchen überhaupt sprechen dürfen), den Spinoza seinen Menschen machen lässt, eben innerhalb der Affecte geschehen; nur innerhalb dieser kann der Mensch zu der beatitudo, der acquiescentia animi in se ipso der spinozistischen Ethik gelangen, denn „affectus nec coërceri nec tolli potest nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo". Zu dieser inneren Unterscheidung der Seelenbewegungen müssen dieselben aus zwei Gesichtspunkten aufgefasst werden; erstens muss nach ihrer relativen Stärke untereinander gefragt werden, und diese ergibt sich aus dem Verhältniss der äusseren Ursachen ihrer Entstehung zu unserem Geiste, denn „vis et incrementum cujuscunque passionis, ejusque in existendo perseverantia, non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata" (IV, 5); zweitens muss berücksichtigt werden, in welchem Verhältniss sie zum Menschen stehen, das heisst inwiefern derselbe mehr oder weniger unter ihnen leidet, oder, da dieses gleichbedeutend, inwiefern er mehr oder weniger die adäquate oder inadäquate Ursache derselben ist; denn „mens nostra, quatenus aequales habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus habet inadaequatas, eatenus quaedam necessario patitur". In diesem eatenus liegt für die jetzige Untersuchung das Gewicht des Satzes; ist von den beiden Entstehungsfactoren der Geist der überwiegende, so leidet er weniger unter dem Affect, und umgekehrt, wenn die Aussendinge den stärkeren Factor bilden. Aus der Erörterung des ersten Punktes ergibt sich die Eintheilung der Affecte in stärkere und schwächere, aus der des zweiten die Unterscheidung in affectus noxii und minus noxii, wie sich Spinoza ausdrückt.

Als stärkere und schwächere Affecte erscheinen nun die Seelenbewegungen je nachdem ihre äusseren Ursachen zu dem Geist, in welchem sie erregt werden, als gegenwärtige, vergangene oder zukünftige Dinge sich verhalten und somit demselben als anwesend

oder abwesend erscheinen, oder je nachdem sie endlich von demselben als nothwendig, möglich oder zufällig, gedacht werden.

Je nach diesem Verhältnisse ergeben sich eine Reihe von Unterscheidungen, deren Hauptgewicht etwa in folgenden Sätzen enthalten ist: „Affectus, cujus caussam in praesenti nobis adesse imaginamur, ceteris paribus intensior est quam erga possibilem vel contingentem sive non necessariam". Aus der Vermischung der in diesen beiden Hauptsätzen enthaltenen Momente ergeben sich alle weiteren Bestimmungen über die relative Stärke der Affecte untereinander, je nachdem z. B. die Ursachen derselben zwar als nothwendig aber nicht gegenwärtig erscheinen, oder zwar als gegenwärtig aber nur als res contingentes zu betrachten sind; so dass sich als das Allgemeine und Positive aus allen diesen Sätzen ergeben wird: die stärksten Affecte sind die, welche durch nothwendige und gegenwärtige Dinge erregt werden, und je nachdem mehr oder weniger an diesen Bedingungen fehlt, wird der einzelne Affect stärker oder schwächer sein; von einem absolut stärksten Affect aber unter der ganzen Anzahl der durch die Einzeldinge erregten einzelnen Seelenbewegungen wird sich nicht reden lassen, denn „nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non datur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui" (IV, ax.); unter diese res singulares müssen auch alle die einzelnen Affecte fallen.

An jeden dieser Affecte nun schliesst sich die cupiditas an, das heisst das unwillkürliche Bejahen oder Verneinen desselben; hiermit ist das Auseinanderfallen der Seelenbewegungen in gute und schlechte, in affectus noxios und minus noxios gegeben, und zugleich der innere Kampf im Menschen für die einen und gegen die anderen. Ohne die cupiditas würde ruhig immer ein Affect in der Seele den anderen ablösen, aber durch die cupiditas will der Mensch bald die einen Seelenbewegungen als die seiner actualis essentia heilsamen halten, bald die andern als die seine Macht zu handeln vermindernden vernichten; aber es bleibt eben bei diesem Wollen; weiter geht die Macht der cupiditas nicht, ihre Kraft ist immer bedingt durch die Kraft des Affects, den sie begleitet, mit diesem steht und fällt sie, und wenn der affectus laetitiae nur caeteris paribus stärker ist als der affectus tristitiae, so ist eben auch nur caeteris paribus die cupiditas, welche aus der laetitia entspringt, stärker als die aus der tristitia, und auch die „cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, (und welche daher immer zur laetitia gehört) multis aliis cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui vel coërceri potest".

So zeichnet die spinozistische Ethik bis hierher ein getreues Bild des natürlichen Menschen; es gibt unzählig viele sich wider-

strebende Affecte, die auf ihn einstürmen und sein Gemüth beunruhigen müssen wie die Sturmwinde das Meer, deren jeder die Wogen bald mehr bald weniger aufjagt, bis ein stärkerer aus anderer Richtung erscheint und ihn verdrängt. Bald sind es Affecte der laetitia, bald der tristitia, welche die Seele bewegen, und der Geist wird herumgerissen in einem ununterbrochenen Bejahen und Verneinen der auf ihn einstürmenden Leidenschaften; denn nach der Natur seines Wesens, des conatus in suo esse perseverandi, muss er eben alle Affecte der laetitia zu halten, alle der tristitia zu negiren bestrebt sein; er kann nicht anders, denn er hat ja keinen freien Willen, der über den Affecten stände, sondern sein Wille ist nur das Bejahenmüssen aller seiner Natur entsprechenden, das Verneinen aller ihr widerstrebenden Momente; ebenso wie es dem Verstand unmöglich ist, durch einen Willensact die mathematisch bewiesenen Dreieckssätze zu verneinen, sondern er muss anerkennen wollen, dass die Winkel des Dreiecks gleich 2 R. sind, ebensogut ist es dem Willen des Menschen unmöglich, die tristitia zu bejahen, er muss sich repulsiv zu ihr verhalten, und umgekehrt muss er alle Affecte der laetitia bejahen. So ist denn das Leben des gewöhnlichen Menschen ein ununterbrochenes Wechselspiel von Lust und Schmerz, von Freude und Traurigkeit; jedes Licht in demselben hat seinen nothwendigen Schatten, jede Position ihre Negation, jede Lust trägt schon ihre Kehrseite in sich. In jeder Freude ist die Furcht enthalten vor dem Ende dieser Freude, in der Hoffnung das Gefühl möglicher Täuschung, in der Liebe schlummert der Hass; man mag die unendliche Reihe der Seelenbewegungen betrachten, und man wird finden, dass keine derselben dem Menschen ein reines Glück zu gewähren vermag, denn sie alle sind gebunden an die einzelnen, schnell wechselnden und vergänglichen Aussendinge, und stehen und fallen mit diesen; mit dem geliebten Wesen schwindet die beseligende Liebe dahin, nur ein schwacher Abglanz derselben bleibt in der Erinnerung zurück, bis auch er nach und nach verbleicht; in der Täuschung geht die Hoffnung zu Grabe und macht der Verzweiflung Platz, und es bleibt dem Menschen nichts als ein unablässiges Jagen und Treiben, Entstehen und Vergehen wechselnder Affecte, denn mit der äusseren Ursache entsteht und vergeht die innere Seelenbewegung.

Aber anders gestaltet sich dieses Verhältniss, sobald es gelingt zeitliche, räumliche und sachliche Einheit in die Aussendinge zu bringen, aus ihnen auszuscheiden die Begriffe vergangen und zukünftig, möglich und zufällig; dann bleibt nichts übrig als das nothwendig Seiende ohne alle verendlichenden Bestimmungen, und alle die einzelnen Affecte, die sich anlehnten an das Chaos der Dinge

und mit diesen wechselten, standen und fielen, und in ewig-stürmischem Wogen die Seele erhielten, werden überwunden von dem stärksten Affect gegen dieses Eine.

Und die Möglichkeit zu diesem Prozesse ist in der spinozistischen Ethik dem Menschen gegeben; hierin beruht das Ziel dieser Ethik, hierdurch wird der Weg gezeigt, welcher nothwendig den Menschen zum höchsten Glück führen muss, so dass der Mensch, wenn er einmal diesen Weg erkannt hat, vermöge der ihm einwohnenden actualis essentia ihn auch gehen muss; denn es ist die einzige Möglichkeit dadurch gegeben, dem conatus in suo esse perseverandi gerecht zu werden. Es ist also keine Vorschrift, welche hier dem Menschen gegeben wird, sondern es ist ein einfaches Nachweisen, wie der Mensch von selbst zum höchsten Glück gehen wird. Der Prozess, welcher dargestellt wird, ist kein sittlicher, kein Umformen des inneren Menschen, wie in den meisten anderen ethischen Systemen, sondern ein rein geistiger, ein reines Hindurchdringen aus unklarer zu klarer Erkenntniss, aus Irrthum zur Wahrheit. Es wird nichts an den Dingen geändert, nichts an der Wesensbeschaffenheit des Menschen, sondern es werden nur die ersteren vom Menschen unter einem anderen Lichte betrachtet als vorher, „sub quadam specie aeternitatis, wie sich Spinoza gern ausdrückt. Denn es ist nur ein Irrthum der Erkenntniss, der dem Menschen die Dinge als einzelstehende, als zufällige oder mögliche Objecte erscheinen lässt, es ist nur ein „Irrthum", durch welchen gegenwärtig, vergangen und zukünftig unterschieden wird. Im zweiten Buch der Ethik wird gezeigt, wie die Menschen zu diesem allgemeinen Irrthum gekommen sind, und wie sie aus demselben zur Wahrheit gelangen können. Es wird gezeigt, wie der Mensch drei Arten von Erkenntniss besitzt, von denen nur zwei die Wahrheit in sich enthalten, die eine aber, die opinio oder imaginatio, die ganze Folge der Irrthümer mit sich führt. Durch sie sieht der Mensch die Dinge nicht wie sie wirklich sind, sondern wie sie ihm zufällig erscheinen, er sieht sie nicht ganz, sondern nur theilweise, nicht klar, sondern verworren. Sie bleiben ihm hier vereinzelte, unklare Vorstellungen; und da sein Wille immer nur ein Bejahen oder Verneinen seiner Erkenntniss sein kann, da dieser Wille also immer der Erkenntniss homogen oder identisch mit ihr sein wird, so ist er auch, so lange er unter der Imagination steht, verworren und unklar. Er bejaht die Empfindungen und verneint sie, je nachdem die unklare Erkenntniss ihre Ursachen auffasst, und kommt mit sich selbst alsbald in Widersprüche, wie dies auch bei der unklaren Erkenntniss nicht anders sein kann. So entstehen aus dieser Imagination, diesem Beurtheilen der Dinge von Seiten des

Menschen danach, wie sie ihm erscheinen, alle Irrthümer und der nichtigste Egoismus mit allen seinen Folgerungen. Weil er ihren Zusammenhang nicht sieht, erscheinen dem Menschen die Dinge als einzeln nebeneinanderstehend, weil sie ihm angenehm oder unangenehm sind nennt er sie gut oder schlecht, weil er sie benutzt, sagt er, sie haben den Zweck ihm zu dienen, kurz, er macht sie zum Mittelpunkt, um den sich Alles drehen muss. Aber neben dieser imaginatio sind dem Menschen noch zwei Arten der Erkenntniss gegeben, die ratio und der intellectus, und durch diese schaut er die Dinge wie sie sind, durch diese kommt er auf dem Wege strenger Schlussfolgerung zu der höchsten beatitudo des Geistes. Hier also fusst die Ethik Spinoza's unmittelbar auf der Metaphysik und Physik seines Systems; das Ziel derselben ist die nothwendige Consequenz der spinozistischen Lehre vom Wesen Gottes und des Menschen, und um dasselbe zu verstehen, müssen wir vorher kurz die Resultate der beiden ersten Bücher der Ethik betrachten; aus ihnen ergibt sich das Auflösen aller Disharmonie der Affecte zur reinsten Harmonie.

Während Cartesius von dem Zweifel an Allem ausgeht und erst durch das bekannte cogito ergo sum über diesen Zweifel zum Positiven sich erhebt, um dann auf der so gewonnenen Basis Schritt vor Schritt weiter zu argumentiren, setzt Spinoza gleich von vornherein als etwas Unbezweifelbares die Substanz hin, als etwas so Gewisses, dass er ihren Begriff zu entwickeln beginnt, noch ehe er ihr Dasein beweist, und erst gleichsam gelegentlich dieses durch eine dreifache Beweisführung nachholt (I, 11). Mit dieser Substanz, dem ersten Worte, welches die Ethik ausspricht, ist implicite schon der ganze Inhalt des Systems mit seiner positiven und negativen Seite gegeben; es wird hinfort nichts Neues mehr zu ihr hinzugethan, sondern Alles wird aus ihr entwickelt. Sie ist absolut einzig, sie ist Grund ihrer selbst, in dem Begriff ihres Wesens liegt ihre Existenz, sie ist Gott; und dieser Gott steht ausser allen Begriffen von Zahl, Maass, Dauer, Zeit, er ist einzig, unendlich, ewig, das ens absolute indeterminatum. Sie entfaltet ihr Wesen in unendlich vielen in ihrer Art unendlichen Attributen, von denen jedoch unser Verstand nur zwei auffasst, das der Ausdehnung und das des Denkens; doch wird durch dieses Unterscheiden der Attribute die Einheit der Substanz selbst nicht aufgehoben, sondern es wird öfter betont, dass dasselbe nur in unserem Verstande stattfinde, kein wirkliches, factisches sei (per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis). Unter diesen beiden Attributen begreift die Substanz das ganze Weltall in sich (quidquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse nec

concipi potest), und zwar zerfallen die Attribute in unzählig viele einzelne modi des Seins, so dass alles Geistige in seinen einzelnen Erscheinungen je ein Modus zu dem Attribut des Denkens, alles Körperliche zu dem der Ausdehnung ist. Aus diesem ihrem Verhältniss zu Gott, ihrem Beruhen in Gott, folgen die weittragendsten Consequenzen für die Einzeldinge; Gott ist die Ursache seiner selbst und handelt nur nach den Bedingungen seines Wesens, und ist insofern frei; alles Andere ist in Gott, er ist die immanente Ursache alles Seienden, und so gibt es nichts Freies, nichts Zufälliges auf der Welt, „sed omnia ex necessitate divinae naturae sunt ad certo modo existendum et operandum determinata" (I, 29); es gibt keine Selbstbestimmung der Einzelobjecte, sondern „quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinatur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam etc." (I, 28). Und wie alle anderen Einzeldinge, so ist auch der Mensch ein Modus, der seinem Geist nach unter das Attribut des Denkens, seinem Körper nach unter das der Ausdehnung fällt und unter denselben Gesetzen wie alle übrigen modi der Substanz steht; und sobald er das Wesen dieser richtig auffasst, kann er sich nicht mehr als Mittelpunkt alles Seins betrachten, sondern als ein Ding unter Dingen, als Glied der Erscheinungen, welche in ununterbrochener Reihenfolge im ewigen Verhältniss von Ursache und Wirkung aus der Substanz emaniren.

So aufgefasst wird alles Verendlichende von den Dingen abgestreift; sie erscheinen sub specie quadam aeternitatis; es gibt nichts Einzelnes mehr, sondern einen zusammengehörigen Organismus, jedes Ding wird geschaut in seiner Beziehung zur Substanz, zum ens absolute indeterminatum. In dem Affect gegen dieses Eine also, als in dem Affect, welcher stärker ist als alle andern, gehen alle Seelenbewegungen ohne Rest auf; die Vernunft schaut Alles als anwesend und gegenwärtig in der Substanz, also fallen alle Affecte gegen Vergangenes und Zukünftiges weg, die Vernunft kennt nichts Zufälliges oder Mögliches. Alles ist nothwendig als Modus der Substanz, und leidet daher nicht mehr unter der Unzahl der durch zufällige oder mögliche Dinge erregten Affecte, denn „quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur," und weiter: „affectus, qui ad plures et diversas causas refertur, quas mens cum ipso affectu simul contemplatur, minus noxius est et minus per ipsum patimur, et erga unamquamque causam minus afficimur, quam alius aeque

magnus affectus, qui ad unam solum vel pauciores causas refertur," und dergleichen mehr.

Doch hierbei bleibt die Entwicklung des Spinoza noch nicht stehen; er hat zwar wie alle Einzelobjecte in der Substanz, so auch die unendlich vielen sich gegenseitig widerstrebenden Affecte in den einen höchsten aufgehen lassen, nach dem Satze, dass immer der stärkere Affect den schwächeren verdrängt; es wechselt nicht mehr Lust und Unlust, denn wo Alles als nothwendig betrachtet wird, gibt es nichts Schlechtes mehr, das Unlust erregen könnte, wo Alles sub specie aeternitatis aufgefasst wird, kann nicht mehr die Hoffnung mit ihren Täuschungen oder Furcht vor der Zukunft das Gemüth erregen; kurz die tristitia mit allen ihren Nüancirungen ist aufgegangen in die laetitia, und diese ist losgelöst von allen endlichen Objecten, ist unendlich, ewig. Noch aber ist dieser höchste Affect eine passio, noch ist der Geist nicht die adäquate, sondern die inadäquate Ursache desselben; aber auch darüber schreitet Spinoza hinaus in dem Satze: „affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque ejus claram et distinctam formamus ideam." Um zu verstehen, wie wir uns dieses Ablösen der passio von dem Affecte zu denken haben, müssen wir einen Blick zurück in das zweite Buch der Ethik, in die Bestimmungen über das Wesen des menschlichen Geistes thun. Auf gleiche Weise wie dort gezeigt wird, dass der Körper das Object des Geistes ist, und als solches mit demselben identificirt wird (II, 11 u. 13), wie ferner dort der Geist hinwiederum zum Object des Geistes gemacht und in der Lehre von der idea ideae die idea mentis mit dem mens identificirt wird (II, 21 f.) so wird nun auch hier durchgeführt, wie die Idee des Affectes, dessen Ursache wir klar und deutlich erkannt haben, mit dem Affecte selbst zusammenfallen muss: „haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam mentem refertur, non nisi ratione distinguitur." Hiermit ist erwiesen, wie dieser Affect hinfort ohne ein Leiden für den Menschen ist, er hat nicht mehr zur Ursache die beiden Factoren Geist und Aussenobject, sondern allein den Geist; dieser erzeugt ihn aus sich, ex sola ipsius natura; er ist die vollkommene adäquate Ursache zu demselben und kann hinfort nicht mehr unter demselben leiden. Dieser höchste, leidenslose Affect hat zum Object den Geist und den im Geiste beschlossenen intuitiven Begriff der Substanz und wird hierdurch von selbst zur Liebe Gottes, denn „mens nostra quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi" und „ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis."

Hiermit sind wir bei dem Ziele der spinozistischen Lehre von den Affecten angelangt, bei einem Resultate, wie es grossartiger und wünschenswerther nicht gedacht werden könnte; wie die Nebel vor der Sonne, so weichen vor dem scharfblickenden Auge des Geistes die Schatten der Sünde mit ihrem ganzen Gefolge, und eine unendliche Perspective thut sich auf in die Ruhe der Ewigkeit. Könnten wir den Spinozismus als eine unbestreitbare absolute Wahrheit gelten lassen, und wäre er als eine solche übergegangen in das Bewusstsein der Menschen, so hätten sie in ihm ihr Heil gefunden, und in gewissem Sinne könnten wir wohl mit der erlösten Peri triumphiren: „Nun Freude für immer, erfüllt ist mein Hoffen, der Himmel gewonnen, die Pforten sind offen!“ Aber noch nie ist die Lehre des Spinoza zu einer beseligenden Kraft geworden; hervorgegangen aus dem Sehnen nach Erlösung hat sie doch diese Erlösung nicht bereiten können, und die Geschichte der Menschen würde die Wahrheit der Worte bezeugen können: „Das Herz, das Spinoza trieb eine Ethik zu schreiben, gehörte einem anderen Spinoza als dem, der sie schrieb. Mag die Alleinslehre Natur und Welt verklären, mag sie Geister bannen und mit ihren Anschauungen die Zeit und den Raum vernichten, — das kleine Menschenherz mit seinen grossen Bedürfnissen kennt sie nicht, und wenn es wund ist, kann sie es nicht heilen.“ (Tholuck, wahre Weihe des Zweiflers, pag. 12.) Der Spinozismus ist nie eine Macht geworden, viel weniger als manche anderen philosophischen Systeme; wohl mag die Form und Behandlungsweise, in welcher er aufgetreten ist, von jeher seine Ausbreitung zurückgehalten haben, aber unter jeder Form würde eine Philosophie, die solcher Resultate sich rühmen konnte, sich Bahn gebrochen haben, wenn sie die Kraft der Wahrheit in sich getragen hätte. Aber eben diese fehlte ihm; noch ehe wir prüfend an das System selbst herantraten, zeigte uns schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der neuen Philosophie und Literatur, dass es mit der absoluten Wahrheit des Spinozismus nur schlecht bestellt sein kann, denn er hat so viele verschiedenartige Beurtheilungen erlitten, wie wohl kaum ein anderes philosophisches System; und wenn auch diese Stimmen mehr dem methaphysischen Theile gelten, so wird bei dem engen Zusammenhang der Ethik mit der Metaphysik auch die erstere von ihnen mitgetroffen. So nennt Leibnitz den Spinozismus: pessimae notae doctrinam, quam scriptor subtilis ac profanus nuper orbi invexit vel tamen renovavit; verworfen wurde er von dem Theosophen Poiret und dem Engländer John Pordage; als Atheismus wurde er bezeichnet von Jacobi, Fenelon und allen religiösen Schriftstellern Frankreichs, ja selbst von Voltaire,

der in einem Gespräch zwischen Gott und Spinoza den letzteren sagen lässt: „Unter uns gesagt, so glaube ich, du existirst nicht.“ Die Engländer nennen den Spinoza schlechthin einen Materialisten und Atheisten, und auch die Deutschen waren ihm nach dem Vorgange Leibnitzens und Wolffs meist abhold, bis durch den Einfluss Herders und Lessings, die ihn hochhielten, sich jene Ansicht in ihr Gegentheil umschlug, obwohl durch Friedrich Schlegel Lessing nach seinem Tode von dem Verdacht des Spinozismus ziemlich gereinigt wurde; besonders ihn gravirend blieb nur die Aeusserung: „ein Paar Augengläser, vom Brillenschleifer Spinoza verfertigt, würden den Augen eines Leibnitz keineswegs geschadet, sondern ihm verstattet haben, weiter zu sehen, als er wirklich sah!“ Herder nahm sich in seinem „Gott“ wärmer des Spinoza an, doch wurde ihm hinlänglich durch Jacobi und andere nachgewiesen, wie wenig er ihn verstanden und wie sehr er an ihm entstellende Gewalt geübt habe; dieses, und die Thatsache, dass er später sich vom Spinozismus zu einem anderen Systeme abwandte, bis er, mit sich und der Welt vollständig zerfallen, mit dem Seufzer nach einem einzigen grossen Gedanken starb, hat ihn zu einem wenig geeigneten Verfechter des Spinozismus gemacht.

Mit Kant und seiner Schule hob von Neuem und kräftiger der Kampf mit Spinoza und seiner Schule an. Hier wurde die sittliche Freiheit des Individuums betont, und natürlich damit alles Confundiren des Schöpfers mit dem Geschöpf, der göttlichen mit der kreatürlichen Wesenheit verworfen. Noch weiter ging der Fichte'sche Idealismus, das gereinigte Kantische Subjectivitätsprinzip, von Jacobi nicht übel „der umgekehrte Spinozismus“ genannt, der nach Fichte's eigenem Bekenntniss die Absicht hatte, den Spinozismus durch ein System von gleicher oder vielmehr noch grösserer innerer Consequenz und strengerem Vernunftzusammenhang zu verdrängen und zu vernichten, durch eben dieses System aber die heiligsten Interessen des Menschengemüths und der Menschheit zu vindiciren und zu wahren, namentlich die sittliche Freiheit zu retten. Zwischen Fichte und Spinoza vermitteln wollte Schelling, doch mit wenig Glück und später auch vielfach zurücktretend, und aus seiner Schule sind verschiedene Nichtspinozisten hervorgegangen. Hegel, von Jacobi vor die Alternative geführt zwischen dem frommen Gottesglauben des Herzens ohne Wissenschaft und Verstand und der einzigen Wissenschaft, die es gebe, den Pantheismus ohne Gottes- und Unsterblichkeitsglauben, d. i. Spinozismus, schlug sich zum letzteren mit den Worten: „darin hat Jacobi Recht: aut Spinozismus aut nihil, Spinozismus ist die

Grundlage aller Wissenschaft;“ doch hielt er ebensowenig wie Spinoza sich selbst für einen Pantheisten und ist auch nie reiner Spinozist geworden. Gegen Spinoza sprechen sich ferner aus Novalis, der ihn einen „gotttrunkenen Menschen“ und sein System eine „Uebersättigung mit Gottheit“ nennt, ebenso Lichtenberg, Jean Paul und Schiller, und Goethe, früher zum Spinozismus neigend, sagt später: „der Spinozismus in der Reflexion festgehalten ist Macchiavellismus.“ Hamann endlich, der Magus des Nordens, spricht aus: „denkt euch Gott, wie ihr ihn aus ganzer Seele, aus allen Kräften, aus ganzem Gemüthe und über Alles lieben, verehren, anbeten und euch nach ihm sehnen könnt, — dann denkt ihn wie ihr wollt und ihr werdet keine Spinozisten sein.“

Es leuchtet ein, dass ein System, welches von solchen Männern so verschieden geschätzt worden ist, nicht von vornherein als abgeschlossene Wahrheit angenommen oder als vollendeter Irrthum abgewiesen werden darf, sondern dass eine vorsichtige Beurtheilung jeder Entscheidung vorangehen muss; so müssen wir auch die Lehre von den Affecten einer solchen Prüfung unterwerfen, ehe wir irgend einen Standpunkt derselben gegenüber einnehmen können. Noch nothwendiger als bei der Darstellung dieser Lehre müssen wir bei ihrer Beurtheilung auf weitere Gebiete des spinozistischen Systems übergreifen, da alle die einzelnen Theile desselben zu eng miteinander verbunden und auseinander gefolgert sind, als dass sie ausser ihrem Zusammenhange richtig aufgefasst werden könnten. Nicht als etwas für sich bestehendes, sondern als einen Theil des ganzen Systems müssen wir die Lehre von den Affecten betrachten; und zwei Fragen sind es vor Allem, deren Beantwortung wir uns zunächst zur Aufgabe machen müssen, wenn wir es vermeiden wollen, in die lange Reihe derer einzutreten, die entweder ganz ungerecht oder wenigstens einseitig und beschränkt unsern Philosophen beurtheilt haben, und wenn wir einen Standpunkt gewinnen wollen, der uns vielleicht einen Blick über die Grenzen des Spinozismus hinaus erlauben wird. Zuerst müssen wir dieses System selbst in seiner Eigenthümlichkeit ins Auge fassen; denn so wie es ungerecht und thöricht wäre, den Rosenstock zu schelten, dass er nicht Früchte trägt, ebenso ungerecht und thöricht wäre es, von einem philosophischen Systeme ein Resultat zu verlangen, dessen Keim in keiner Weise in dem Prinzip desselben gelegen hat, oder auch einseitig die Resultate einer Lehre zu verurtheilen, die folgerichtig aus den Prinzipien derselben gezogen sind. Im gewöhnlichen Leben nennt man es „einem die Worte im Munde herumdrehen,“ wenn man ein Wort, das Jemand gesprochen hat, aus seinem Zusammenhang

herausreisst und einen so abgerissenen Satz als ein Paradoxon, als eine Ketzerei hinstellt, der in seinem Zusammenhange vielleicht sehr harmlos gemeint war. Ist es nicht eben so ungerecht, wenn man die beliebigen Spitzen eines philosophischen Systems von ihrer Grundlage trennt, sie ohne die Verbindung durch die Mittelglieder hinstellt, und aus ihnen allein dann über das System, aus dem sie hervorgewachsen sind, den Stab bricht? wenn man z. B. den bekannten Satz des Spinoza von der Reue hervorhebt, und aus ihm dann als christlicher Zelot den Philosophen richtet?

Wie weit wäre ein solches Verfahren von Verleumdung entfernt? Und was liessen sich nach dieser Analogie für Urtheile über das Buch der Bücher fällen, wenn man dasselbe beurtheilen wollte nach einzelnen abgerissenen Sätzen?

Also zuerst müssen wir fragen: was ist das Characteristische an dem System des Spinoza? Nur durch die klare Beantwortung dieser Frage werden wir gerecht gegen den Spinozismus sein können in den Anforderungen, welche wir an ihn stellen. Die andere Frage setzt die Beantwortung dieser ersten voraus; denn um in dem vorhin begonnenen Gleichniss fortzufahren; wir dürfen nicht vom Rosenstock Früchte erwarten, weil diese nicht durch das Wesen des Rosenstocks bedingt sind. aber wir dürfen Blätter und Blumen, Farbe und Duft an ihm suchen. Was diese Eigenschaften beim Rosenstocke, das sind die Consequenzen beim philosophischen System; alle Folgerungen, die sich aus dem Prinzip eines Systems ergeben können, dürfen wir von demselben verlangen; diese Consequenzen müssen vollständig und bis zur höchsten Spitze gezogen sein und dürfen keine inneren Widersprüche ergeben, das müssen wir fordern; und nach der grösseren oder geringeren Erfüllung dieses Anspruchs werden wir vom kritischen Standpunkt das System beurtheilen. Die zweite Frage also wird lauten: Inwieweit ist das Prinzip des Spinoza richtig entwickelt?

Welches ist also der Character des spinozistischen Systems? Es ist zunächst pantheistisch, und zwar pantheistisch in der höchsten Potenz, so dass die Begriffe Spinozismus und Pantheismus fast gleichbedeutend geworden sind. Aber das pantheistische Prinzip ist nicht das Individuelle an diesem System; es theilt dasselbe mit allen früheren Systemen, welche alle in mehr oder weniger ausgebildeter Gestalt die Gleichung zwischen dem göttlichen Wesen und der ewigen Weltordnung suchen, und mit den meisten Religionen und der höchsten unter ihnen, dem Christenthum, das da spricht: „ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.“ Es sind nicht alle Systeme zu einer auch nur scheinbaren pantheistischen Einheit gelangt, aber sie

haben alle danach gestrebt: die Jonischen Naturphilosophen durch die Aufstellung ihres Grundstoffes, die Eleaten durch ihre Lehre vom reinen Sein, Heraklit durch den Satz eines ewigen Werdens, die Neuplatoniker und so fort bis zu Cartesius und bis zu Hegel; alle Systeme arbeiteten bewusst und unbewusst dem Dualismus entgegen, denn jedes Vernunftsystem, jeder Rationalismus muss in Pantheismus auslaufen. Also nur dem Grade, nicht der Art nach unterscheidet sich der Spinozismus von den früheren Systemen in seinem Satze: Deus sive substantia. Aber er ist nicht nur Pantheist, er ist auch Naturalist, denn er spricht: Deus sive natura. Alles will er aus den Naturgesetzen erklären, in ihnen liegt das Wesen der Dinge als Prinzip. Aber auch hierin liegt nicht das spezifisch Eigenthümliche des Spinozismus; denn alle früheren und späteren Systeme bis zu Kant waren auch naturalistisch; kein einziges hat den Geist begriffen, nur bis zu mehr oder weniger dunklen Ahnungen haben sie sich hindurch gearbeitet. Ihr Object ist das Wesen der Dinge, nie das Wesen des Geistes als freier schöpferischer Vernunft. Die dritte Eigenschaft endlich des Spinozismus ist sein Beruhen auf dem Causalitätsprinzip und hierin liegt seine Individualität. Dogmatisch wird die Substanz angenommen und liegt fortan als etwas vollkommen Fertiges vor; es gibt in ihrem Wesen nur erfüllte und definitive Gesetze, keine Probleme, keine Anlagen; sie ist ohne Verstand und Willen, sie trägt sich nicht mit Ideen und Zwecken, sondern sie wirkt nur aus Ursachen. Im Menschen aber ist das Vermögen, sie zu begreifen, vorausgesetzt. „Nur einmal in der Welt," sagt Kuno Fischer, „ist das System der reinen Causalität mit solcher Klarheit gefasst, mit solcher geometrischen Festigkeit ausgeführt worden; daher besteht in diesem Gedanken die Einzigkeit des Spinozismus." Er ist der vollkommenste Gegensatz gegen jede Teleologie; wie in reiner Causalität aus dem Begriff des Dreiecks sich alle mathematischen Sätze vom Triangel ergeben, so ergibt sich ohne Zweck und Ziel in dem Wesen der Dinge eines aus dem andern in dem reinen Verhältniss von Ursache und Wirkung.

Vollkommen falsch also würde es sein, wenn wir für die einzelnen Theile dieses Systems andere Resultate forderten, als sich eben aus dem Wesen des ganzen ergeben können; denn die Ethik, die wir zu berücksichtigen haben, ist ja eben nur eine strenge Consequenz aus der Metaphysik und Physik des ganzen Systems; und alle diejenigen haben den Spinozismus nicht unterminirt, welche auf Religion, Mystik oder plattem Rationalismus fussend nur einzelne auf richtig gezogenen Consequenzen aufgebaute Sätze desselben angegriffen haben; das Wort: „an ihren Früchten sollt ihr sie

erkennen," dürfte sich nicht leicht auf die Philosophie ohne Weiteres anwenden lassen. Ist das Prinzip der reinen Causalität in der vorliegenden Fassung angenommen und in seiner Entwicklung unbestritten, so müssen wir auch die ganze Ethik des Spinoza ruhig dahinnehmen, nicht einen Punkt in der ganzen Lehre von den Affecten dürfen wir verurtheilen. Mag es noch so sehr mit unserm Glauben streiten, wir müssen uns zufrieden geben mit der Negation aller individuellen Freiheit und Selbständigkeit und der darin involvirten Verneinung des persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott, des Gebetes, der persönlichen Erlösung und des individuellen ewigen Lebens; wir müssen uns dann bescheiden unter das poetische Glaubensbekenntniss in dem Rückert'schen Liede von der sterbenden Blume mit seinem wehmüthigen Schluss: „Ohne Kummer schlaf' ich ein, ohne Hoffnung aufzusteh'n." Mag unser Sittlichkeitsgefühl noch so sehr dagegen sich auflehnen, wir müssen uns zufrieden geben mit der spinozistischen Erklärung von Gut und Böse; denn wo nur Folge, nicht Zweck ist, kann es eben auch nichts Gutes oder Böses geben, Alles ist vollkommen und nur im relativen Sinne erscheint es uns verschieden. Mag endlich unser Gefühl noch so schmerzlich davon berührt werden, was ändert das an den spinozistischen Definitionen von Liebe und Hass, von Reue und Demuth, Mitleid und allen den anderen? Wohl wehen sie uns eiskalt an, diese Erklärungen, und wir vermögen in ihnen oft unsere Seelenbewegungen nicht wieder zu erkennen, oft schrecken wir vor ihnen zurück. So ist die Liebe die Lust, verbunden mit der Idee ihrer äusseren Ursache; ja, es ist eine philosophische Wahrheit darin, aber ist das die volle Liebe, von der das Paulini'sche Wort des Korintherbriefes spricht, von der die Dichter aller Völker in unendlichen Liedern gesungen haben, in der aller Menschen Herzen seit Anfang lebten und webten, von der der alte indische Sänger sprach: „Leben quillt aus Lieb, an Liebelosen Weben Haut und Knochen nur den Leib!" Und unter diese Lust, verbunden mit der Idee ihrer äusseren Ursache, fallen viele Begriffe, welche wir nun und nimmermehr Liebe nennen möchten; es fällt darunter auch die Freude eines boshaften Menschen über die glücklich vollführte Rache, oder über das Unglück eines andern. Weiter wird gezeigt, wie Alles schlecht ist, was unter das Gebiet der Unlust fällt; denn schon die tristitia an und für sich ist schlecht. Hier gibt es keinen Begriff von einer göttlichen Traurigkeit, die zum Leben führt, von einer Reue die Niemand gereut, denn „poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est;" hier gibt es keine edle Demuth, denn „humilitas est tristitia, orta ex eo, quod homo suam

impotentiam seu imbecillitatem contemplatur," keinen Zorn gegen die Sünde, der für den Herrn zürnte, und, da keiner sein Sein um eines Andern Willen zu erhalten strebt, so gibt es kein sein Leben lassen für Andere. Es gibt kein Ossian'sches pleasure of grief, keinen Gedanken an die Thatsache, dass die trefflichsten Geister und Charaktere des Menschengeschlechts meist ernsten und melancholischen Temperaments gewesen sind, keinen Gedanken an den Tod, sondern „homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est;" und doch soll der Christ sich mit unverlöschlichen Buchstaben in die Seele schreiben das momento mori, das „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden!" Noch viel weniger kann die Rede sein von einer Bekämpfung des Fleisches durch den Geist, denn das Wohlbefinden des Letzteren hängt mit dem des Ersteren zusammen, sie sind ja beide identisch. Aber der Geist soll sich losringen von den Begierden des Fleisches, lehrt das Christenthum, und „wenn der Geist sich erhebt, sinkt der Leib in die Kniee," sagt der deutsche Dichter.

So etwa möchte Religion und Gefühl sprechen, aber damit sind diese Definitionen des Spinoza nicht widerlegt; sie sind eben folgerichtige Consequenzen aus dem Prinzip der Causalität. Es ist nicht möglich, auf diesem Wege dem Spinozismus beizukommen; wir können ihn verwerfen im Glauben, oder wir können ihn hassen mit aller Macht des Gefühls, aber wir können ihn nicht widerlegen durch den Verstand.

Anders aber würde sich die Sache gestalten, wenn es uns gelänge, in den aus diesem Prinzip sich ergebenden Folgerungen ihn anzugreifen und in ihnen Widersprüche zu entdecken; hiermit kommen wir zur Beantwortung unserer zweiten Frage: In wieweit ist das Prinzip des Spinozismus folgerichtig entwickelt? Diese Folgerichtigkeit ist der Punkt, mit welchem das ganze System steht und fällt; jedes Zuviel oder Zuwenig in der Entwickelung des Prinzips ergibt ein potenzirtes Zuviel oder Zuwenig in den Folgerungen, und durch die Ergebnisse einer solchen Prüfung allein können vielleicht die Consequenzen vernichtet, variirt, limitirt oder modificirt werden.

Und allerdings gibt es Antinomien im System des Spinoza, die schon im Ausgangspunkt desselben, in der Lehre von der Substanz, enthalten sind. Es ist von vornherein ein Zwiespalt im Spinoza, dass er sich zum Erkenntnissvermögen kraft seines Dogmatismus rein religiös, zum Wesen der Dinge, der Causalität, kraft seines Naturalismus rein denkend verhält; hierin liegt schon eine contradictio. Der Ausgangspunkt seines Philosophirens ist die

Substanz oder Gott; und ausser dieser Substanz gibt es absolut nichts, sie ist einzig und praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia (II, 14.). Alles Einzelne ergibt sich in unendlicher Causalitätsreihe als Modus aus dieser Substanz und es kann durchaus nichts geben, was nicht in derselben involvirt ist, denn deus est causa sui et omnium rerum causa (I, 15 sch.). Das Wesen nun dieser Substanz ist ein vollkommen unbeschränktes, denn omnis determinatio est negatio. Daraus ergibt sich denn die nothwendige Negation aller Persönlichkeit, und, sobald keine Persönlichkeit mehr ist, alles Selbstbewusstseins und seiner Factoren, des Verstandes und Willens. Diese äusserste Consequenz wird factisch gezogen, denn im Scholium zu I, 17, spricht Spinoza aus: „ostendam, ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere.“ Also in Gott, und weil Gott und Substanz identisch sind, in der Substanz gibt es kein Begriffsvermögen, keinen Verstand, und weil es absolut nichts gibt, was nicht in der Substanz enthalten ist, so gibt es absolut kein Begriffsvermögen. Und doch ist das ganze System auf das Begreifen der Substanz gerichtet, doch gipfelt es in dem amor Dei intellectualis, d. i. der begriffenen Substanz. Das ist die grosse Antinomie im Spinozismus. Wurde das Wesen der Substanz festgehalten, so konnte es kein Philosophiren über dieselbe, keine Erkenntniss derselben geben; wird das Erkenntnissvermögen festgehalten, so wird damit das Wesen der Substanz variirt, die begriffene Substanz ist ein anderes als das ens absolute indeterminatum, spinozistische Substanz und Begriff derselben ist eine Unmöglichkeit. Der Begriff der Substanz, ausser der es nichts gibt, kann nur eine Folge aus dieser Substanz selbst sein, sie müsste also die adäquate Ursache desselben sein, denn es gibt eben kein anderes neben ihr, das mitwirkend sein könnte; aber eine Wirkung kann nichts in sich haben, was nicht ihre adäquate Ursache schon in sich enthält, und in der spinozistischen Substanz ist das Begriffsvermögen negirt. In den ersten Sätzen des Systems also erkennen wir die Achillesferse, von welcher aus dasselbe angegriffen werden kann. Es gilt nicht mehr davon das Jacobi'sche Wort: aut Spinozismus aut nihil, und es ist nicht mehr ein unangreifliches System für alle Zeiten, sondern es ist herabgedrückt zu einer Phase im Geistesleben des Menschengeschlechts, zu einem Zeichen der Zeit von nicht ewigem sondern nur zeitlichem Werthe.

Hiermit ist der Spinozismus der Geschichte verfallen und diese hat über ihn gerichtet.

Von den zwei sich gegenseitig ausschliessenden Factoren musste zunächst der eine fallen, und es ist klar, welcher es nur sein konnte: das Begriffsvermögen konnte nicht aufgegeben werden, denn damit

wäre zugleich alle Philosophie überhaupt aufgehoben worden; also konnte es nur die spinozistische Fassung von der Substanz, oder, was gleichbedeutend ist, das reine Causalitätsprinzip sein. Und sobald dies fiel, trat sofort das Moment wieder hervor, welches durch alle früheren Systeme mehr oder minder deutlich sich hindurchzog, und das später keine Philosophie wieder hat fallen lassen, das Moment des Zweckbegriffs, die Teleologie, die in der ganzen Geschichte des geistigen Lebens der Völker allein von Spinoza vollständig negirt worden war. Erst später wurde von Kant auch der andere Factor, das Erkenntnissvermögen, philosophisch behandelt und modificirt; zunächst aber wurde von Leibnitz und seiner Schule die Teleologie und Causalität verbunden. Dieses nothwendig gewordene Wiedereinführen des Zweckbegriffs in die Philosophie gibt uns den Anknüpfungspunkt zur Beurtheilung der spinozistischen Lehre von den Affecten. In der reinen Causalitätstheorie konnte es keine andere Darstellung vom Character, d. h. den Affecten geben, als die, welche wir im Spinozismus fanden. Jetzt aber ist das Verhältniss ein anderes. Aus dem Dilemma des Grundsatzes von der begriffenen Substanz ergab sich, dass das Begriffsvermögen nicht negirt werden kann; Begriffsvermögen aber setzt Selbstbewusstsein voraus, und wo dieses ist, da ist auch Wille und Zweckbegriff, nach dem dieser Wille sich entscheidet. Hiermit haben wir ein Recht, ganz andere Anforderungen an die Ethik zu stellen, als wir vorher thun konnten. Mit dem Zweckbegriff ist die spinozistische Identität von Gut und Schlecht aufgehoben, deren Unterscheidung dort nur in der Idee der Menschen beruhte. Jetzt gibt es ein absolut Gutes, das ist die Erreichung des Zweckes, alles andere ist mehr oder minder schlecht, je nachdem es mehr oder minder seinem Zweck genügt; es gibt fortan eine Normalidee als oberstes Kriterium alles Seins und Thuns. Bei Spinoza gab es keinen freien Willen; derselbe ging ohne Rest in die Affecte auf, denn er war nur ein Product aus den Factoren Mensch und Natur; er konnte nur die Affecte bejahen oder verneinen, er war nur Trieb und Begierde. Jetzt ist mit dem Selbstbewusstsein ein freier Wille gegeben, der sich entscheiden muss für die Erfüllung oder Nichterfüllung des Zwecks. Damit treten denn auch nothwendig die einzelnen Affecte in ein anderes Verhältniss zu einander, sie können nicht mehr rangiren unter die Gebiete der Cardinalaffecte cupiditas, laetitia und tristitia, sondern ordnen sich unter die Begriffe von Gut und Schlecht, von Zweckentsprechend und nicht dem Zweck entsprechend, und können in dieser Fassung der Moral, dem Gefühl, zum Theil der Religion genügen. Es kann nicht mehr das einzige Gut die laetitia sein,

sondern es wird vieles dem Zweck Entsprechende aus der tristitia herübergenommen werden müssen, wie Reue, Demuth, Mitleiden und anderes. Es wird manches sich als schlecht erweisen, was Spinoza unter die Lust subsumirt; kurz, der Character des Menschen bleibt nicht mehr ein Conglomerat von Affecten, in denen der Wille aufgeht als Bejahung oder Verneinung nach dem Gesetze, dass Alles in seinem Sein zu beharren bestrebt ist, sondern der Mensch ist ein selbstbewusstes Wesen aus den Factoren von Begriffsvermögen und Affecten, zwischen ihm und seinem Zweck vermittelt sein freier Wille, und dieser hat Macht über die Affecte.

So liegt im Prinzip des Spinozismus direct der Keim zu seiner Widerlegung in der vorliegenden Fassung, und indirect der Keim zu seiner weiteren Fortbildung in veränderter Form. Mit der nothwendigen Einführung des Zweckbegriffs in denselben wird die reine Causalität erschüttert, das Verhältniss der modi zur Substanz, der natura naturata zur natura naturans, des Menschen zu Gott wird ein anderes, ein anderes das Verhältniss des Willens zu den Affecten, ein anderes das Verhältniss der Affecte unter sich selbst. Der Begriff Mensch wird erweitert mit dem Begriff der Substanz, denn Sinnlichkeit, Gefühl, Phantasie, die Spinoza aus seinem System der Causalität als verneinende Motive, als auf inadäquaten Vorstellungen beruhende Irrthümer der Menschen ausscheiden und negiren musste, können in der Philosophie des Zweckbegriffs als mit dem Verstand zugleich bestehende Factoren von der Humanität anerkannt werden, wie das ästhetische Verlangen aller Zeiten es instinktive gefordert hat. Und so ist denn auch die Philosophie weiter geführt worden bis auf unsere Zeit und hat sich durch Vereinigung der Causalität mit der Teleologie durch Leibnitz und durch die Kant'sche Reinigung des Vernunftbegriffs und gesetzte Nothwendigkeit von Grenzen für das menschliche Erkenntnissvermögen der christlichen Religion mehr und mehr genähert, deren absoluter Gegensatz der Spinozismus war. Lessing sagt in seiner Erziehung des Menschengeschlechts: „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten, aber sie wurden offenbart. um es zu werden. Sie waren das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt.“ An dieser Aufgabe haben direct und indirect alle Philosophen gearbeitet und der Fortschritt ihrer Arbeit ist nicht zu verkennen. Wann sie die Aufgabe gelöst haben werden und ob die Philosophie überhaupt diese Aufgabe hat und ihr gewachsen ist, lässt sich jetzt noch nicht endgültig

entscheiden; aber es ist nicht undenkbar. Es ist nicht unmöglich, dass auch die philosophische Ethik sich einst mit der christlichen einen wird in der Erkenntniss, dass es nur eine Waffe gibt gegen die Macht der Affecte im Menschen, nicht die gebrechliche Waffe der irdischen Vernunft eines Spinoza, sondern eine Waffe, die es bei seinem Verhältniss zwischen Gott und Mensch nicht geben kann, die des Gebetes, das nur denkbar ist bei dem Verhältniss eines freien Menschen zu einem freien Gott.

Gedruckt bei Sam. Lucas in Elberfeld.